

ショーペンハウアーとフォイエルバッハにおける「 受苦」と「共苦」

著者	仲島 陽一
著者別名	NAKAJIMA Yoichi
雑誌名	国際地域学研究
号	6
ページ	191-200
発行年	2003-03
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00003838/

ショーペンハウアーとフォイエルバッハにおける 「受苦」と「共苦」

仲 島 陽 一*

1 問題の所在

Mitleid というドイツ語の単語を学習者用の独和辞典でひくと、「同情、哀れみ、おもいやり」と出てくる¹⁾。この三つの日本語は厳密に同義ではない²⁾ が、合わせて Mitleid の意味範囲をほぼ規定していると言えよう。ただし語源的に考えれば、(日常的に使われる日本語ではないが)「共苦」が直訳になり、その語感はこの辞書では載せていないが mitleiden という動詞とその名詞形 Mitleiden においてより強く意識されていよう。(本稿では Mitleid に「同情」、Mitleiden に「共苦(する)」を当てることとし、地の文では「共苦」に統一する。)

共苦の問題を考えた近代ドイツの哲学者としては、ショーペンハウアー (Althur Schopenhauer, 1788-1860) とフォイエルバッハ (Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-72) が重要と考えられる。本稿はこの二人の共苦観ないし共苦論の検討である。共苦を考える前提として、彼らが「受苦」[Leiden]³⁾ をどうみたかも合わせて考察しなければならない。

2 ショーペンハウアー

まずはショーペンハウアーにおける「受苦」の思想からみておきたい。

ショーペンハウアーは、「受苦」を、意志が障害によって阻止されること、と規定している⁴⁾。そうならず意志が目標に達すれば「満足」である。意志または努力はしかし不足ないし不満足から生じるので、すべての意志はもともと受苦である。また意志には究極目標がないので、さしあたりの目標が達成されても新たな不満を起こすだけなので、受苦はやむことがない。一切の生は受苦である。

以上のショーペンハウアーの論理は説得的であろうか。

まず疑問になるのは、意志には究極目標はないのか、ということである。世の中には自分の究極目標を達成して満足しきった人間もいるように思われる。ショーペンハウアーはこれに、いったん達成された努力や願望はまもなく忘れ去られる⁵⁾と反対しているが、これは普遍的な妥当性を持つ反論とは言えないであろう。

*東洋大学国際地域学部非常勤講師

ただ事柄を人間的次元から生物的次元に移せば、どんな満ち足りた人でも、たとえば食欲・活動欲・睡眠欲・性欲などがあり、それが満足させられるということ自体、たとえば空腹のような「不足」を前提して成り立ち、また空腹が生じるごとにすみやかかつ十分に満たされても常に空腹は甦るから、生はたえざる受苦であると言えなくはない。しかしこれはかなり詭弁的であろう。ショーペンハウアー自身、願望（すなわち不満）から満足へ、そして新たな願望へと「すみやかに進む場合を幸福と称し」⁶⁾、受苦との矛盾概念としているところもある。そのような言い方をすれば、生は「たえざる受苦」というより、受苦のときも幸福のときもある過程、ということになるだろう。

またショーペンハウアーはその受苦論を（重力などにより）形而上学的にも基礎づけようとしているが、これにはたちいらぬことにしたい。

しかしながら実は、「一切皆苦」という仏教的人生観に浸されている私達東洋人は、ここでショーペンハウアーが言わんとしていることを直観的に了解している。それを詭弁にならずに表現するならば、次のようにもなろう。人生には——偶然的な不運にとどまらぬ——人生そのものに根差した苦がある。確かにそれとともに——ある人々にとってはそれ以上に——喜びや楽しみもまたあるにしても、だからといって私達はこの苦の存在を無視できないし、また無視すべきでもない。むしろこれを問題として直視することにこそ、思想にとって最大の課題がある、と。

以上の了解を前提すれば、ショーペンハウアーの受苦観は、私達にとっては納得できる。むしろ彼以前において西洋ではそのような認識——あるいはむしろ問題設定——がなかったことのほうが疑問となる。その答えは次のように得られようか。①ギリシャ哲学の心理的動因は「受苦」ではなく「驚き」であり、この思想の担い手と支え手になった人々は概して満足した人々であった。閑暇がこの思想の存在基盤であり、それを動かした情念は生苦でなく知識欲であった。②キリスト教は確かに、より不満な人々の間で生まれ育ち、生苦をより直視した。しかしそれが仏教ほど徹底しなかったのは、人間を含む世界そのものが神の被造物とされたため、ペシミズムになり得なかったからではないか。そして救済が生からの最終的離脱どころか「永遠の生」におかれてしまうのではないか。③西洋近代思想は実践的な認識関心に立っており、観想的な古代思想とは異なり、この点で苦をより重視しているようにもみえる。しかしその苦は技術による自然支配により解決可能なものととらえられ、技術の有限性という問題は進歩の無限性という観念により補われる。こうして救済は来世から後世へ、技術は神に対するものから自然に対するものへと移されたが、依然としてオプティミズムが優位を保った。

こうしてみると逆に、ショーペンハウアーが受苦を正面から主題化できた理由のほうが疑問となる。すぐ答えられるのはインド思想の受容ということであろうが、彼にこの受容をもたらしたものは何なのか。ここでは、キリスト教内部における神秘主義的思想⁷⁾との類縁性だけを挙げておこう。

さてショーペンハウアーの認識では生の本質は受苦である。そこで受苦からの救済が考えられなければならない。それには二つの道があると彼は考えるようである。その一つとして「愛が救済(Erlösung)に、すなわち生への意志へのまったき放棄に導く」⁸⁾という。そして「あらゆる愛(ἀγάπη, caritas)は同情である」⁹⁾とする。これを彼が「逆説的命題」という理由が私にはわからない。この

（「真実の」「純粋な」）愛が自己愛と取り違えられたり、しばしば両者の混同も行われているという実情のためであろうか。愛がエゴイズムの克服であり、また生の本質が受苦であって喜びは消極的な状態に過ぎない¹⁰⁾以上、愛は同情であることは論理的にも真であると考えられる。

愛が同情であることは論理的にも真であろう。愛が救済であることは心理的には了解しやすい。しかし救済が「生への意志のまったき放棄」であることは、ただちにうなずけることではあるまい。ショーペンハウアーがそう考えたのは、受苦の原因を生への意志そのものにあると考えたからである。その考えは正しいのか。仏教においては、苦の原因は「煩惱」であるが、これは（盲目的な）生への意志一般ではなく、自己の望みどおりにならない対象への執着のことである。それゆえ仏教は意欲一般を否定する禁欲主義は退ける。仏教が否定する煩惱とは我執、あるいはエゴイズムであると解釈できる。この違いにおいて仏教のほうがより説得力を持った論理を展開していると、私は考える。

しかし仏教よりもショーペンハウアーのほうがすぐれているように思われるのは、愛の把握である。仏教では愛はふつう「愛欲」として我執の面でしかみられない。子をなくして嘆く母に、「死者を出したことのない家」から芥子の実を持ってくるように釈迦が命じた話は、共苦による救済の道を準備しているようにもみえる。事実それは「慈悲」の倫理になり、とりわけ大乘仏教の「菩薩道」として発展するであろう。しかしさしあたり原始仏教においては、それは「無明」に光を点ずる契機に過ぎず、その救済観は個人主義的である¹¹⁾。愛すなわち同情が救済への道を開くとする点で、ショーペンハウアーの思想のほうがより積極的な意義を持つと思われる。それでも彼がエゴイズムでなく意欲一般を苦の原因とすることから、菩薩道の実践でなく「諦念」〔Resignation〕を救済の方途としてしまうという、消極面も現れる。ここで「個体化の原理」をめぐる議論が問題となる。

ショーペンハウアーは個性性を単なる現象とし、その背後の本体的同一性を洞察することを真知とみなす。これは彼の「同情」把握を進めた要因であると考えられる。「共苦」としての「同情」は、苦しむ相手を単に外から眺め、その対象が苦しんでいるという事実を知的に認め、その事態または相手に対して「気の毒だ」「可哀想だ」といった判断を与えることではなくて、まさにその苦しみを共にすることだからである¹²⁾。これは受苦する者の中に自分を、しかも「直接にそして推論なしで」¹³⁾認識することによって可能となる。

しかしショーペンハウアーが、自他の区別を「しよせん現象にすぎ」¹⁴⁾ないものとして切り捨てる時、その同情は諦念に導く。なぜなら彼の論理では、受苦する者とそれを観察する者との同一性が現れるだけでなく、「苦しみを与える者と苦しみを受ける者とが同一である」¹⁵⁾とさえ言われる。ここから彼は、悪人の懲罰や被害者による復讐を求めることも、「個体化の原理」にとらわれたものとして退けてしまう¹⁶⁾。はたしてそれでよいのであろうか。たとえばいじめをみて、苛める者も苛められる者も同じだとして「諦念」すべきなのか。仮に苛める者にもなんらかの「同情できる」点があるとしても、それは苛められる側の気の毒さと同種のものではないし、いずれにしても諦念が救済というのでは、むしろ彼の言う「残酷さ」と結果において等しいのではないか。

ショーペンハウアーは、「あらゆる生類の無限の受苦をもわが受苦とみなし、かくして全世界の痛

苦をわがものとしなければならない」¹⁷⁾ と言う。これは「万物一体の仁」の思想であると言えよう。それはしかし、儒家と違って、道家や仏教にあつては、「人を責任と行動へと駆り立てるよりは、瞑想と諦念へと退かしめる」¹⁸⁾ と指摘されるが、ショーペンハウアーにおいてもあてはまるであろう。「我と万物との区別なき一体感は神秘主義に堕する。」¹⁹⁾ 個性（他者性）の否認というインド的原理が、ショーペンハウアーに禍をももたらしているように思われる。このインド的原理（とそれを称揚した当時のドイツ思想）を批判するヘーゲル（いうまでもなくショーペンハウアーの天敵）は、「すべての牛が黒く見える闇」のような哲学を排したが、ショーペンハウアー的万物一体も、こうした闇夜の黒牛になりかねないのではなかろうか。

以上でショーペンハウアーの「受苦」と「同情」のとらえ方のいわば基本が示されたが、その応用面二つに言及することにしたい。

第一は美学である。従来美学でこの問題が最も扱われてきたのは、悲劇論においてである。ショーペンハウアーによれば、悲劇において、意志はその「客体性の最高段階」である「自分自身との闘争」を「恐ろしい姿で」示すが、それは「人類の受苦において明瞭〔sichtbar、可視的〕となる。」²⁰⁾ ところでアリストテレス以来、悲劇では「恐れ」とともに「憐れみ」が重要とされるが、ショーペンハウアーの悲劇論では憐れみ（同情、共苦）が出てこない。これはどうしてであろうか。私はこれに三つの原因があると考ええる。

①ショーペンハウアーの美学は——というより彼の世界観一般が——、「意志」と「表象」（すなわち認識）との二領域から構成されており、感情がこれに対して重視されていないこと。②前述した、区別なき同一視による諦念が悲劇の意義としても求められるので、受苦する登場人物への憐れみ（によるカタルシス）という現象が無意義にされてしまうこと。③受苦の原因について、a「偶然と間違い」か「諸個人の衝突し合う意志」や「大多数者の悪意や倒錯」と解された「人間性そのもの」によると単純化され²¹⁾、また b 最もすぐれた悲劇を登場人物間の「状況」〔Umstände〕や立場〔Lage〕によるものとする²²⁾ 説得的な洞察を持ちながらも、この「状況」や「立場」の社会的本質を見逃すので生苦一般に戻ってしまうこと。

このような共苦の不在は、ショーペンハウアーの悲劇論そのものを、少なくとも偏狭なものにする結果をもたらしていると私は考える。

第二は社会哲学である。むしろショーペンハウアーにおける社会哲学の不在である。これが欠ける理由はいままでのところからおのずから了解されよう。そしてこれは（中国思想やヘーゲル哲学とは逆に）インド的一ロマン主義的思想の免れにくい欠点である。既に悲劇論で「詩的正義」（勸善懲惡）を排撃して次のように言われるとき、社会哲学の不在という事態を通して、彼の社会思想の性格がみえてこないであろうか。すなわち勸懲は、「ひとえに平板な、楽天的な、プロテスタント的・合理主義的な世界観、あるいは実を言えばユダヤ的な世界観だけであろう。」²³⁾ ——せっかく同情の意義を語りながら、彼は民衆に同情しなかった。犬を愛しても弱者を愛さなかった。三月革命に際しては、蜂起した民衆が軍によって攻撃されるのを見物すべくわざわざ部屋を借りた。そしてこの事変によって傷ついた軍人に——民衆にではなく——遺産を与えた。正義と社会改革とを、「オプチ

ミスムス」「プロテスタント的」「ユダヤ的」として罵るところからは、ショーペンハウアーがヴァーグナーとニーチェにもつながっていく面をみてとることができよう。

3 フォイエルバッハ

ショーペンハウアーとともにこの問題に重要な功績を残したドイツ近代哲学は、フォイエルバッハのそれである。この二人には共通の基盤があろうか。まず気づくのはヘーゲル批判、特に非理性的なものの重視であり、これは「受苦」「共苦」を位置付けやすくしていると言えそうである。ただしフォイエルバッハはショーペンハウアーとは違って反合理主義者ではない。またショーペンハウアーもヘーゲルも観念論〔Idealismus〕に属するのに対し、彼は物質論〔Materialismus〕に立つ。このことは、彼が「受苦」を「受動」という面から基礎づけようとすることに関係する。Leiden は英語・仏語の passion にあたり、「受動」であり、このことは特にデカルトの『情念論』〔Passion de l'âme〕以来、物質に対する魂の「受動」として理解されてきた。フォイエルバッハはこれを念頭において、自分の原理は「自らの対象を、思考で規定する前に、まずそれに対して感性で、すなわち受動的に〔leidend〕受容的にかかわる」²⁴⁾ ものと述べる。

フォイエルバッハは「受苦」を、「限界」「窮迫」「欲求」などと、しかし同時に「エネルギー」「愛」などと結び付ける。そして次のように結論づける。「受苦できるものだけが現実存在する価値がある。苦痛に満ちた存在だけが神的存在である。受苦のない存在は存在のない存在である。しかし受苦のない存在は感性のない、物質のない存在に過ぎない。」²⁵⁾ ——これをみると、ショーペンハウアーとの対比でもう一つ論点が浮かんできそうである。「存在のない存在」とは無である。そしてショーペンハウアーが救済のありかとした涅槃的な境地、あらゆる意欲の廃絶と重なるであろう。しかしフォイエルバッハはこうした境地に対しては明らかに否定的である。してみると彼は、「受苦」をそのまま肯定するとは言えないまでも、少なくともショーペンハウアーとは異なるところに「救済」を求めることが予想されよう。

フォイエルバッハは「現実的人間学」をめざすが、さしあたりその方法は「宗教の人間学的本質」を批判的に解明することを通じて行われる。彼は物質論者として宗教は人間精神の産物であると考えている。宗教の教義がそのまま歴史上の事実であるとか科学上の真理であるとかは考えない。しかしそれは、18世紀のフランス物質論者が主張したような「僧侶の欺瞞」といったものではなく、人間の類的本質が疎外された現象なのであり、したがってその疎外されない本質をみいだすことによって、人間の真実が発見され、また回復され则认为る。

受苦と共苦がキリスト教においてまず現れるのは、受肉という教義においてである。「慈悲心から神は人になった」²⁶⁾ とされ、したがって「受肉は神の同情の涙であった」²⁷⁾ という。「受肉」はキリスト教の核心をなす教義であるが、他の宗教においても、祈禱において受肉の秘密——神の同情——が暴露されていると彼は考える。「祈禱において私は神を人間的悲慘へと引き入れ、彼を私の受苦と欲求に関与させ」²⁸⁾、「彼は私を憐れむ〔sich erbarmen〕」²⁸⁾。「神は人間を愛する——すなわち神

は人間について受苦する」²⁹⁾。ここからショーペンハウアーと同じく、愛とは共苦であるとフョイエルバッハもみなす。「愛は共感[Mitgefühl]なしには、また共感共苦なしには考えられない。」²⁹⁾ また共苦ないし同情を可能にするものが自他の本質的同一性であることも同様である。「共苦は等しい[gleich]存在を前提する。」²⁹⁾ それゆえ「神と人との本質が区別されないこと」²⁹⁾ も受肉や祈禱に表現されているという。

さて、キリスト教は受肉の宗教であるとともに受難の宗教である。(キリスト教でいう受難とは、神の子イエスが人間の罪を贖うために十字架についたことを言う。) この「受難」とはまさしく Leiden という語である。受難は受肉の目的であり、また救済の手段であるから、両者を結ぶものである。すなわち罪なき者が他者の受苦に共苦し——すなわち愛し——、他者を救済するために自己犠牲を遂げるという出来事が、キリスト教の教義の中核をなす。これについてフョイエルバッハはまず、「愛からの受難という出来事は、人間的心情にとって最も感動的な出来事である」³⁰⁾ と述べる。そしてまた「神が自分のためでなく人間のために、〔つまり〕他者のために受苦〔受難〕する」という宗教的命題の人間学的真実として、「他者のための受苦は神的である」という命題をひきだす。すなわち「他者のために受苦し、自らの魂を放下する者は、神的にふるまい、人間にとって神である。」³¹⁾ 俗に、苦難にある私に同情のあまり、その身を犠牲にしたり、危険や損害を顧みない人間を、神様や仏様「のようだ」と言う。あにはからんやフョイエルバッハによれば、そうした人間が真の神仏にほかならないのであり、いわゆる神仏とはむしろまさにこうした人間「のような」——ただし民全体や人類全体にとっての——救済者として思い描かれたものに過ぎないのである。

以上のように、フョイエルバッハにおいて、救済は共苦としての愛である。愛の本質が共苦にあること、また愛が救済をもたらすことにおいて、ショーペンハウアーと共通するが、後者と違って、共苦が自他の区別を撤廃するからではない。むしろ彼は、「我と汝」の二者が実体として存立することを常に重視する。確かに彼は人間の「類的本質」を強調し、「共苦」もその一つの現れである。しかし同時に彼がヘーゲル的な普遍性・全体性の哲学においては個性・数多性が埋没してしまうことにたえず抗議していることも、忘れてはなるまい。「類と個の統一」が彼の主題であり、共苦の問題もこの位置どりの中でみなければならない³²⁾。

共苦(同情・憐れみ)を肯定することは、人間の「弱さ」に対して寛大な立場を取ることであり、むしろ一方的に「強く」なることを求めるストア的立場への反対である、このことは私達が何度もみてきたことであった³³⁾。これはフョイエルバッハについても言える。その無神論にもかかわらず、ソクラテスやストア派などの異教哲学が「厳格な意志力と自立性」を誇るのを彼は評価せず、逆に、自ら受苦した共苦するイエスに、「キリスト教がけっして超人的な宗教ではなく、それ自体人間の弱さを神聖化する」ことをみ、そこに「人間の感受性の自己告白」がみられる点で評価する³⁴⁾。

ショーペンハウアーにおいては、「意志と表象(認識)」の二原理を立てるので、感情の固有の意義が目立たず、愛(同情)が救済への道を開くとされても、それは自他同一の認識への通路としてであった。けれどもフョイエルバッハは、ルソーやテーテンスやカントのように、知情意の三原理をとる。「人間そのものの中にあり個々の人間の上にある神的な三位一体とは、理性と愛と意志と

の統一である。』³⁵⁾ それでも彼においては感情に特に力点があることがわかる。「祈禱の秘密」においては、人間の心情が最高のものとして肯定され、「悟性のどんな抗言も無駄である。』³⁶⁾ 道徳的意志は律法を課し、違法を罰するが、愛は罪人をも赦す。このように彼は反合理主義でも反道徳主義でもないが、愛（感情）を中心とする知情意を三位一体とする人間学を建てる。

フォイエルバッハにおいては、愛が人間を救う。このことはどのように理解され評価されるべきであろうか。消極的には、ショーペンハウアーと異なり、自他の区別の一面的な解消への通路ではなく、「我と汝」の共感および共苦であり続けることであり、これは基本的にはより正しくよりよい見解であると思われる。しかしそれは積極的に受苦の解消へとは向かわないのであるか、これが彼の「愛の思想」への疑問となる。

この疑問は、一面では正当な批判点になり得ると考えられる。この弱点を招いた原因は、彼が「受苦」を「受動」とあまりに同一視したこと、すなわち受苦の原因の考察において不十分であることによる。この問題に彼が最も迫っているのは、「罪」の問題に際してである。宗教的には「神」と「人」との矛盾として表象される「罪」は、人間における類的本質と個人性との矛盾にほかならない³⁷⁾。ならば確かに次に解くべき問題は、人間内部で類と個とが矛盾する原因となるが、彼はそこまでは進まない。「我と汝」、あるいは「男と女」の人間学まではいくが、彼において社会哲学、あるいは社会科学は希薄であることは否めない。

だがフォイエルバッハにおける社会哲学の希薄さについて、何も後のマルクスの批判を待たずとも、ヘーゲルと比べても後退していることを考えると、単なる欠如というより固有の理由もあるように思われる。社会哲学の展開は、多かれ少なかれ社会制度の改革への関心に結び付いている。ショーペンハウアーもフォイエルバッハも、こうした関心の少なさという点で共通するのではなからうか。ただし、前者においてはそのペシミズムが理由になっているのに対し、後者の背景には一種のオプチミズムがあるように思われる。すなわち自然の観照や人間的な自然の発露たる愛によって救済が成就されるかのような、少々「甘い」思想が。

また社会改革に対する消極性を支えるものとして、ショーペンハウアーもフォイエルバッハもそこに「ユダヤ的」原理を重ねるという点がある。ただしその意味合いは両者で異なるように思われる。前者がみる「ユダヤ的」原理は、オプチミズム、合理主義、民主主義、進歩主義などに結びつくもので、したがって彼の「反ユダヤ的」姿勢は、ヴァーグナーやニーチェのそれにつながる有害なものである。後者がみる「ユダヤ的」原理とは、直接には、功利主義、利己主義といった言葉で語られており、資本主義や拝金主義が現実的現象と言えよう。これに対しマルクスが「生産者」の立場から、自然に対する能動的ふるまいを「汚ユダヤ的」側面からしかみない、非実践的・観照的物質論として批判したことはよく知られている。フォイエルバッハの哲学がこの点で「狭い」とは認めざるを得ないと私も考える。しかし今日の時点では、この点で全面的にマルクスの側に立つてフォイエルバッハを批判することが正しいとは考えない。マルクスもやはりユダヤ系であり、その思想は生産至上主義だ、というのはあまりに短絡的で単純すぎる断定ではある。しかしいわず「マルクス主義」の中には、「生産力の発展」に対して過剰に楽天的な期待があったり、あらゆる哲

学的、あるいはむしろ人間的問題を「自然（第二の自然たる、疎外あるいは物象化された社会を含む）に対する技術的統御」の問題へと還元してしまうような傾向も、一部にはみられたからである。このような反省に立つと、フォイエルバッハの思想は——受苦と共苦の人間学を含めて——、単純に乗り越えられたものと考えるべきではない。

4 結 論

ショーペンハウアーが同情を倫理の基本として位置付けたことは、まず評価すべきである。彼がそこに自他の区別を撤廃する境地をみたことは、私個人の感情としては爽快なものがあることを告白しよう。しかし冷静に考えると、ここには他者性を軽視する危険があり、また日常性の中での実践を退けて諦観に向かうという欠点に結び付いている。

フォイエルバッハは人間の本質を類と個との、また知情意の統一としてとらえ、その中に共感と共苦を位置付けた。とりわけキリスト教の本質をなす受肉と受難の教義について、共苦としての愛が最高の価値を持つという人間的真実が、宗教という疎外された形態をとったものにほかならないことを解明した。またショーペンハウアーには、その「同情」思想にもかかわらず、人々の受苦に対する冷笑的態度がときにみられるのに対し、フォイエルバッハの文体は実にやさしく、心暖まるものがある。ただしその彼の「愛」の思想にしても、抽象性（非社会性・非歴史性）や非実践性という弱点は指摘され得る。

ショーペンハウアーやフォイエルバッハの受苦と共苦の哲学は、同時期のドイツ哲学の主流をなすカントやヘーゲルをあるいは補足し、あるいは対抗するものとして登場している。その弱点である抽象性や非実践性という点では、カントやヘーゲルのほうがむしろ前者を補足し対抗するものとして学ぶところが多い。このへんに、思想史研究においても、「共感の哲学」そのものの研究においても、今後の示唆があるように思われる。

【注】

- 1) 浜川祥枝（編）『クラウン独和辞典』三省堂、1997²、なおこの辞典は「(英) sympathy」しているが、よりよく対応する英語は compassion ではなかろうか。
- 2) 拙稿「＜共感＞をめぐる日本語について」『桐（文芸と教育）』第10号、大東文化大学第一高校国語科、1992、参照。
- 3) 1) の辞典では Leiden は「①病、持病②苦しみ、苦悩③受難」が挙げられ、他に「受動」などもあるが、本稿では「受苦」と統一して表記することにする。
- 4) Die Welt als Wille und Vorstellung: Arthur Schopenhauer sämtliche Werke, Bd. 1, Cotta-Insel, Frankfurt, 1960, §67, S.513-14.
- 5) ibid., §29, S.240-41.
- 6) ibid., §29, S.241.
- 7) 拙著（富永厚編）『仏蘭西の思想と倫理』、『自己愛』をめぐる最初の論争（行人社、2001）参照。ショーペ

ンハウアー自身も名を挙げるギュイヨン夫人やフェヌロンなど (Schopenhauer, *op. cit.*, §68) の「愛における自己滅却的傾向」(拙著184頁) の思想は、「共苦」論にとって重要であろうと考える。

- 8) Schopenhauer, *op. cit.*, §66, S.507.
- 9) *ibid.*, §66, S.510.
- 10) *ibid.*, §67, S.510-11.
- 11) 拙稿「仏教の『慈悲』と共感について」『国際地域学研究』第2号、東洋大学国際地域学部、1999、参照。
- 12) この点については富永厚『仏蘭西の思想と倫理』「ルソーとショーペンハウアー」参照。
- 13) Schopenhauer, *op. cit.*, S.507.
- 14) *ibid.*, §63, S.484.
- 15) *ibid.*, §63, S.484.
- 16) *ibid.*, §63, S.483.
- 17) *ibid.*, §68, S.515.
- 18) 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、1967、69頁
- 19) 拙稿「儒家思想における＜共感＞の問題」『国際地域学研究』第3号、東洋大学国際地域学部、2000、参照。
- 20) Schopenhauer, *op. cit.*, §51, S.353.
- 21) *ibid.*, §51, S.353.
- 22) *ibid.*, §51, S.355.
- 23) *ibid.*, §51, S.354.
- 24) Feuerbach, Das Wesen des Christentums: *Gesammelte Werke*, Bd.5, Akademie-Verlag, Berlin, 1973, S.16.
- 25) Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie: *Gesammelte Werke*, Bd.9, 1982, S.253.
- 26) Feuerbach, Das Wesen des Christentums: *op. cit.*, S.101.
- 27) *ibid.*, S.102.この点にキリスト教の本質的威力をみるのは説得力があると思われる。拙稿「初期キリスト教における『憐れみ』について」『研究紀要』第25集、大東文化大学第一高校、1995、参照。
- 28) Feuerbach, *op. cit.*, S.109.
- 29) *ibid.*, S.110.
- 30) *ibid.*, S.118.
- 31) *ibid.*, S.120.
- 32) 同じくヘーゲルの普遍性・全体性に反対しても、キルケゴールの哲学は逆に「単独者」に偏するので、やはり共感の問題を成立させる場がない。
- 33) 拙稿「ルソーにおける『強さ』と『弱さ』の倫理」『倫理学年報』第48集、日本倫理学会、1999、41頁；同「シッシングとシラーにおける＜共感＞の問題」『国際地域学研究』第5号、東洋大学国際地域学部、2002、131頁、など。
- 34) Feuerbach, *op. cit.*, S.121-23.
- 35) *ibid.*, S.31.
- 36) *ibid.*, S.219.
- 37) *ibid.*, S.68-69.
- 38) vgl. M. Kroener, *Schopenhauer und die Juden*, Deutscher Volksverlag, München. この著者は反ユダヤ主義の立場で書いている。この著作が第一巻になっている双書の第二巻は *Richard Wagner und die Juden* という書物になっている。

Leiden und Mitleiden bei Schopenhauer und Feuerbach

Yoichi NAKAJIMA

Schopenhauer und Feuerbach nahmen Probleme des Leidens und des Mitleid(en)s auf, welche wenig von ihrem zeitgenössischen Deutsch-Idealismus betrachtet waren.

In seiner pessimistischen Metaphysik hielt Schopenhauer das menschliche Leiden für wichtig, und er sah die Liebe, die ihm Mitleid ist, als einen Weg zur Erlösung. Aber dieser Gedanke führt uns auch zur philosophische Tilgung des alter Ego und die Resignation des Lebens.

In seinem humanistischen Materialismus hielt Feuerbach das Leiden nicht für das bloße negative Übel, sondern für die notwendige Energie. Er deckte das Geheimnis der Religion, vor allem des Christentums, das Leiden und das Mitleiden zu heiligen, auf. Aber er brachte das zugrunde liegende soziale Geheimnis nicht ans Licht.

Key Words : Schopenhauer, Feuerbach, Leiden (suffering, passion),
Mitleid (en)(compassion)